公民教育研究 □「公民」および「公民的資質」概念の基底について

<table>
<thead>
<tr>
<th>著者</th>
<th>藤井 一亮</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>雑誌名</td>
<td>甲南大学教職教育センター年報・研究報告書</td>
</tr>
<tr>
<td>巻</td>
<td>2014年度</td>
</tr>
<tr>
<td>ページ</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>発行年</td>
<td>2015年度</td>
</tr>
<tr>
<td>号</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
公 民 教 育 研 究
—「公民」および「公民的資質」概念の基底について—

A Study on Civic Education
— Concerning a basis of the concept about citizen and civic qualification —

藤井 一亮*
FUJII Kazuaki

要旨：公民的資質の育成は社会科が成立して以来、「地理歴史科」と「公民科」に再編成されている今日に至るまで、当該教科の究極目標である。しかし、「公民」や「公民的資質」概念は、お題目的にっている。それというのも、歴史における「公民」概念の検討がなされず、また「公民的資質」の内容を端的に示し得なかったからと考える。本稿において、公民概念の歴史的使用を再検討し、それに基づいて公民的資質の本質を明確にする。

キーワード：公民、公民的資質、ポリス、シトワイヤン、プルジョア、人権宣言、公共の福祉

1 はじめに
「公民」および「公民的資質」という概念は小学校、中学校、高等学校の学習指導要領において幾度となく現れる。生徒たちは、これらの言葉を「こうみん」とおよび、学校内外での一つの教科や科目分野の名称として使っている。ところが、学校内の日常生活や学校外の一般生活において、「自由」や「権利」や「個人」等の言葉のように頻繁には使用していない。翻って、大人の世界においては如何であろうか。これまた、現状で、通常いつくもそこは、「公民」は「公民館」という語にわずかに使われているに過ぎない。しかも、若い世代においては、これも「市民センター」とか「市民ホール」という言葉のほうがなじみやすくなっていない。

「公民」および「公民的資質」概念は、学習指導要領に記される用語である限り、法的な意味合いをもつもののので、文部省は「小学校指導書社会編」（1969年）で「公民的資質というのは、社会生活のうえで個人に認められた権利は、これをたいて存にも行使し、互いに尊重しあわなければならない。また具体的な地域社会や国家の一員として自らに課せられた各種の義務や社会的責任があることなどを知り、これらの理解に基づいて正しい判断や行動のできる能力や意識などをさすものといえる。したがって、市民社会の一員としての市民、国家の成員としての国民という二つの意味をもつことばとして理解されるべきものである。」と定義づけている。この定義づけの基本精神は時代が現在に至っても、大きく変わっていない。

しかしながら、この定義は、学校教育内における定義としての意味しか有さないのではないかと考えられる。しかもその学校教育内に立っても、工藤文三が「公民的資質の育成は、社会科の成立以来今日に至るまで、社会科の究極目標とされてきた。しかし、この『公民的資質』や『公民』の概念については、これまで本格的な検討が行われてこなかったこともあり、この用語自体が自立した内容をもたない、いわばシンボル的に使用される用語になっていると思われる」（1）と述べているように、曖昧さを残している。歴史における「公

＊甲南大学教職教育センター教授
民」概念の使用例を見ても、定義は一様ではなく、人々の受け止め方も様々である。

本稿においては、「公民」概念の変遷をたどりつつ、新しく定義の可能性を探るとともに今後の「公民的資質」の基底について考えたい。

２ 古代、日本語として現れる「公民」について

生徒たちが学校教育の中ではじめて出会う「公民」という言葉は「大化の改新」と呼ばれる一連の政治改革の一制度「公地公民制」の中で現在であること。「公民」は国家から口分田の班給を受け、租・庸・調等を負担する義務のある者を指す。つまり朝廷によって直接に支配を受ける者である。

それ故、「公民」とせられる庶民が国家意思の決定過程に制度的に関わるということはない。これが通説として定着している。

しかしながら、史家たちが多くの史料に基づいて語るべきで、「公民」の語に常に一定の意味で用いられたとは限らないとのことがある。これらのことから、宮本光雄は、中世の官名類の使用例や他の多くの史料の述べるところを丹念に考証し、「公民」が律令制国家の統治対象となる庶民だけではなく、むしろ、「公民」概念が支配層のみを限定的に指導するものであったとするのである。

２（2）古代においても公民の用例が一従ではなく、時期や状況で変わっている。もちろん古代の言葉において、言葉の意味が一律ではないのは、洋の東西を問わずよく起こることである。たとえば、ギリシア語のロゴスなどは「言葉」そのものに関することから始まって「理性・思慮・分類・論法」等々、さらに「勧告・決算」と統していく。けれども、これらはどの意味をとっても、その構造は、ある一定の方向性をもって発展しているので、類推のつくものであるといえよう。ところが、「公民」の用例が混同・混乱をもたらすのは、「公」と「民」との基本的構造が二通りあるからだと考えられる。

つまり、上に述べた通説の構造は、「民」が「公」を支える役を負担するものである。換言すれば、「公」が庶民階級としての「民」を支配するということである。もう一つは「公民」の用例が支配層に限られている場合である。そうすれば、「公民」は、公そのもののが意思決定に関わるものたちといえるのである。

３ 近代において使われた「公民」について

近代に使用された「公民」の文用は、近代になるまではほとんど使われていない。もちろん「公」という概念は「私」と対立するものとして使用されているが、公民という用語は歴史の影に入っていいる。

中世社会を経て近世封建制の確立においては、支配に関わる層と被支配者は截然と区別され、後者は、原則的に公の意思には関わらないのを好まれた。もちろんこのような中にも、公に思いを呑ませて深めた伊藤仁斎や石田梅岩がいるが、彼らにとって、公民というくくりで当時の人々を全体として扱えたものではない。つまり、仁斎にしても、為政者に地位に就かず、市井の立場から正しい公の在り方を論じなければならないかった。また、梅岩は、直接、政治に参加できない庶民にも、「商人には商人の法あり」と支配階級に対し、誇り高く自らの社会的責任等を述べているものの、近世国家という閉ざされた状況の中では、現実に与えられた秩序や価値を受け容れるべきと、体制順応的に語らなければならなかった。

したがって、「公民」の語が政治的・法制的の概念として再登場するのは、やはり明治期まで待たねばならなかった。大日本帝国憲法発布の前年、つまり明治21年（1888年）に公布された日本最初の地方制人为「市制・町村制」において、「公民」は正式に規定されたのである。そこでは、「公民」は、まず「帝国臣民」であって、満25歳以上の男子で、2年以上市町村に住み、市町村の負担を分有し、地租・国税を一定額（2円）以上納入する者で、選挙権及び被選挙権を有し、公の職務を負担する者とされている。ここにおいて、近代以前と違って、一般の国民にも、公の意思決定に関わることができる道が開かれたと言える。もちろん、性別、財産・納税要件等、種々の制限はついているが、これらの制限は大正民主クラシー
等、戦前においても、時代の進展と共に徐々に撤廃されていくのである。

ここで「公民」概念において注意すべき事は、「大化の改新」における租・庸・調等を負担した公民同様、第一義的には税を負担しなければならないという面があった、つまり支配の客体としての意味を継承していると同時に、一方で公務に主体的に関わり、公の意思決定に参加することができるという、古代以来のもう一つの意味が込められていると考えられる。しかしながら、この「公民」概念には、今後の戦大が終わるまでは、日本帝国憲法及び教育勧語が大きくのしかかっており、「公民」は乗り越えられぬ限界をもっており、普遍性をもつまでは至っていない。

4 戦後の「公民」と「国民」・「市民」について

戦前は「公民」と「国民」を比べてみた場合、両者はイコールでは結ばれず、どこまで行ってもニア・イコールとかしかねない。

たしかに、「公民」概念には時代の進展によって制限は順次取り除かれ、その外延は拡大しつつあるものの、原則は、公民に限りその市町村の公務に参与する権利・義務がある。一、やはり特権が賦与されていた。しかし、戦後日本国憲法のもとでは、このような特権的な公民制、「法の下の平等」に反するために廃止され、公民の外延と国民の外延は同じものとも思えるようになっている。

また、戦後社会に、新たに「市民」という概念が盛んに登場するようになった。そしてその言葉は非常に開明的な響きを持っているように感じられている。封建社会に対して市民社会の単純な存在と言え得る。その社会の担い手として、なにかしらの明るさをもつものとして理解されるようである。というのも、「市民」概念には、すべての発信源が私自身であるように思わせるところがある。1960年代、ベトナム戦争が激化したころ、鶴見俊輔や小林実による「ベトナムに平和を、市民連合」、「いわゆる「ベ平連」といわれたものも組織されたりした。そのようなこともあるゆえ、日常の言葉としては、現在一番多く使用されているのかも知れない。

この「公民」、「国民」、「市民」の三者は別の角度から見てみることにしよう。「国民」は日本国憲法では、前文はじめ第三章「国民の権利及び義務」第十条「日本国民たる要件は、法律でこれを定める」という形で表現されている。ところが、「公民」や「市民」という語は、憲法には出てこない。けれども「公民」は、教育基本法（第14条）において、「良識ある公民として必要な政治的教養は、教育上尊重されなければならない」と表現されたり、また労働基準法（第7条）において、労働者が、「選挙その他の公民としての権利を行使する」ことを保障するよう使用者に義務づけるよう規定されたりで、明確に「公民」との言葉が使用されている。また「市民」なる言葉は、法律では用いられていない①とされてきたが、日本も既に批准しているところの国際人権規約のなかで、「市民的及び政治的権利に関する国際規約（B規約）」の中で「市民」という言葉が用いられている。また、1998年に成立し、2013年に最終改正を経た「特定非営利活動促進法」にも「市民」なる用語が用いられている。この法律では、ボランティア活動をはじめとする市民が行う自由な社会貢献をもって、「公益の増進に寄与する」ことが目的として掲げられている。ただ、ここで「市民」は、憲法学者の橋口陽一が「しかしそれにおいても、この法律で『特定非営利活動法人』と認定されるために、『政治上の主義を推進し、支持し、又はこれに対反することを主たる目的とするものではないこと』が要求され（二条二項二号）、さらに『特定の公職の候補者若しくは公職にあるもの又は政党を推薦し、支持し、又はこれに対反することを目的とするものではないこと』（『主たる目的』に限らないことに注意）が求められている（同前ハ）。ここでは「市民」は、政治にかかわることを周到に封じつつけられている。」②と述べているように、市民は非政治的であるべきだと考えられている。

このように、これら「公民」、「国民」、「市民」という言葉は、法令上にも、日常語としても様々
な形で現れ、また独自の働きを有している。それゆえ、三者が混同・混乱を引き起こしているとも考えられる。したがって、これらの複雑にもつれた関係を、解きほぐし、新しく整理した意味関係に位置づけて、理解することが必要である。その際、その使用例として、最も外延の広い「市民」概念の軸と考えていくのが適切であると思われる。

5 「町人（まちにん・ちょうにん）」は「市民」ではないこと

歴史用語として、町人とは近世の社会階層の一つであり、町方いわゆる都市に住む商人・職人の身分の者で、武士や農民と区別された者のことと理解されている。総人口の7％前後であったといわれている。彼らは町奉行の支配下にあったが、町法（町法、町式目）などを独自に定めて自治的に町を運営していたといわれている。けれども、明治に入って自由民権運動が起こってくるが、それは町人の自治活動からの延長ではなかった。紛余曲折する自由民権運動のか、明治10年代には「よしやシビルはまだ不自由でも、ポリチカルささえ自由なら」というような歌がはやっている。これをみると運動家たちはもはや「町人」という語では自らの思想を表現することはできないと考えて、本来西欧において歴史的に形成発展してきたシティヤン（citoyen）とかシティズン（citizen）という新しい概念でもって語ろうとした。そしてこれに「市民」という訳がつけられたのである。

ところで、「市民」という日本語自体はいつ頃、誰が使用し始めたかについて、筆者は定かにしえないが、少なくとも、「小學館」の「日本語大辞典」には、福沢諭吉の「文明論之概略」（1875年、明治8年）からその用例が引かれている。今、「文明論之概略」巻の第6章「知德の弁」から引用してみる。「今田舎の市民と国会の市民をと比べて、私徳の量を計れば、何れの方に多く明に之を決し難しけども、世間一般の論に従えば、先ず田舎の風俗を質朴なりとして悦ぶことならん。たといこれを悦ばざるも、田舎の徳風を薄しとして都会の風を厚しとする者はなかるべし」と、述べており、明治になってからは、福沢も都会に住んでいる人々を町人とはいうにせよ市民と表現している。この市民の使用例は現在に至るのも最も一般的なものであるといえよう。

さて、もはや「町人」は政治的な市民概念を検討しようとする、シティヤンやシティズンの西欧における意味を探索しなければならない。

6 西欧における市民

丸山真男と加藤周一が対談の中で興味深いことを語っている。丸山は、菅生政徳の「学問は歴史に極まり候ことにして候」『諸儒先生問答書』を引いて、彼の学問的な態度が、ヨーロッパのそれに似ているとしたうえで、「丸山『そう、ヨーロッパに似ている。』加藤『ギリシア・ローマが…』丸山『永遠の規範なんだ。』加藤『日本にとっては中国です。同時にヨーロッパ人は極度に歴史的でしょう。英国にしても、フランスにしても、もちろん19世紀以後のドイツも、ギリシア・ローマは自己じゃないから、自分の位置を歴史軸で決めようとする、ということかな。』と語り合っている。)

われわれもシティヤンやシティズンの意味するところをその源流にまで遡って理解しなければならない。近代において社会契約論を唱えた最初のランナーはトマス・ホッブズである。彼は「リバイアズン」をはじめとする多くの著書を公刊しているが、世に問うた最初の著作が、トゥッキュディデスの「戦史」の英訳本であることは、指摘しておく意味がある。そして、この翻訳作業から、丸山、加藤が言ったように、ギリシア・ローマは自分をギリシアの知的綱系として考えていたことに何える。

トゥッキュディデスは古代アテナイにおいては、貧富の区別なく全市民が平等な発言を認められ国事・国政に参加でき、法の支配のもと自由な生活を享受できるポリスを生き生きと描いている。ポリスの翻訳は、当時の人々が「市民」というものを考えにあたって、以下に述べるような豊かな発想を与ええたと考えられる。

市民は、ポリス（πολιτεία）に住み、それと
関わり、国政に参加する人をあらわすポリテース（πολίτης、複数πολίτες）といわれ、ローマでは市民、キウィタス（civitas：国家としての都市）に住み、それと関わり、国政に参加する人をあらわすキウィス（civis、複数civiles）と呼ばれる。ここに現れた市民という言葉は政治生活との関係が深いものである。つまり、市民は政治の主体ということができる。

6 アリストテレスの言う「国家＝ポリス（πόλις）」と「市民＝ポリテース（πολίτης）」について

ここで、ギリシアのアテナイを例にとってポリス及びその市民とは何かを簡単に見ておこう。ソロンやベリクレスは、市民とは、ポリスのことをともに関わることができ、換言すれば政治への権利を有するとともに、またポリス政治に関わなければならず、つまりポリスのこともともへの参画の義務をもつ、別言すれば、権利と義務の両方に足をかける存在を見ていた。（8）

また、アリストテレスは、何かのために人はポリスを作るのかについて、「政治学」において、次のようについている。「およそ国家（ポリス）というものは共同体の一種であり、どんな共同体もなんらかの善なるものを目的として組成されたものである。—というものは、万人は万事を善いと思うことのために必ずあるである—そうであれば明らかに、すべての共同体はなんらかの善を目標にするのであるが、それらのうちでも最高の共同体、そのすべてを包括する共同体は、あらゆる善のうち最高の善のために、最大の努力をもってそれをめざすのである。これが国家（ポリス）と呼ばれるものの、すなわち国家共同体（κοινωνία πολείς）に他ならない。」（9）と。
そして、さらに「κοινωνία πολείς ή πολιτεία ή κράτος」つまり、国家共同体（国的共同体、政治的共同体）と他の共同体を分けるものについて、数点をわたって、より詳しく次のように分析している。
それでは、彼の語るところを見てもみる。その第一は、「もし人びとが集まって共同体を作り上げたのが財政のためであったなら、国家に参加するのは、彼らの財の所有とちょうと釣り合うことになる。したがって、この場合は寡頭派の主張は勢いづくように見えるだろう。たとえば、100ムナのうち1ムナだけを拝出した者が、残りの99ムナを全部拝出した者と、元金であれ、利子であれ、平等な配分を受け取るのは正しくない」（10）と。アリストテレスは、寡頭制とは、端的に財産のある少数の者が自分自身の利益のために権力を握る制度で、国制からは逸脱したものとして否定している。したがって、人々は財産のためにポリス（国家）を結成するものではない。この主張は、現在の視点からいうと、株式会社はポリス（国家）ではないということになる。

第二は、「もし人びとが共同体を作り上げたのが、ただ生きることのためではなく、むしろよく生きることのためであったなら、どうであろうか。なぜなら、さもなくば、奴隷にしても、人間以外の動物にも国家があることになろうからである。しかし実際は、彼らにとっては幸福が選択意志によって生きることも、与り知らぬことであるから、国家というものは彼らには存在しない。」（11）と。たしかに奴隷が選択意志に与らないとの主張は、現代的な視点からは重要な問題をはらみ、別に論じなければならないものであるので、ここでは一応おく。しかし、動物たちの集合がポリス（国家）ではないと認めてもよいのではないか。彼らの集合は、物事を見ずから考え、それに基づいて選択し、行動したりする文化的、公共的、政治的な共同体ではないからである。彼らの関心は、ただ生きること、すなわち、自己保存である。しかしながら、そのためにだけ人間のポリスは存在するものではない。

またポリスは、「不正な行動に対抗して防衛同盟を結ぶためでもなく、交易や相互協力のためだけに結合するのではない。」つまり、加害者から自分を守ることは重要であるが、そのことのみにポリスを作るのではない。また商業や貿易は人びとを結びつけるが、この結合によってポリスが成
立するのでもない。

では、ポリス的結合とは一体何なのか。アリストテレスの述べるところを聞いてみる。ポリスというものは、人びとが住む場所をともにしつつ、たがいに不正を禁じ、物の交換を行うことを目的とするような共同体ではない。たしかに財産や商業、貿易や外敵からの防御は、ポリスが成立するためには、必要条件として、備わっていなければならがないが、それらのすべてが備わったからといって直ちにポリスになるわけではない。ポリスは家族である、同族のものであれ、善く生きることをともにしつつ、完全で自足的な生を目的とする共同体である。つまり、ポリスの目的は、単にともに生きることのためにではなく、幸福に、そして善く、また美しく生を、実践するためにあると定めるべきである。 (13) と。換言すれば、真のポリスは市民の徳について配慮しなければならないのである。

次に、市民について考察したい。すでに、ソロンやペリクレスの考えた市民については、簡単に述べているが、アリストテレスのいう市民（ポリテーズ）についての言明を若干探ってみよう。彼は、「民主制においては市民でありえても寡頭制においては市民ではないことがしばしばある」 (14) などの例を挙げ、市民の定義も当時、論争の的になっていると述べた上で、また「市民は、ただ国内に住んでいるという事実によって市民になるのではない。なぜなら居留民も奴隷も、居住を市民とみなしていからである。また、裁判所に訴えを起こす、起こされるという司法権に与る者も、それだけで市民ではない。なぜなら国家間に結ばれた商業条約のもとにある人々にもこの権利はあるからである。」 (15) と言いく、居住や経済活動をその条件にあげていない。この点は重要な意味を持つが、ここでとりあげず指摘しておくととどめ、後に改めて述べることとする。

そして、彼は本来の市民を次のように定義する。「さて、無条件的な意味の市民には裁判と公職に参与すること以外にいかなる規定も与えられない。公職のなかには時間的に区切られるものがあって、その中には同一人がどんな場合にも二度とつくことがあらわれることを、ある一定の時間をおかなかければ就くことができないものがある。他方、時間的に制限のないものがあり、それが陪審員と会員である。そこで、おそらく人は言うであろう。この種の者は公職者でもない、それゆえに公職に参与していない、と。しかし、最高の権威をもつ者から公職を奪うのはおかなしたることである。しかしこうした異議は呼び名にこだわるだけであるから、どうでもよいことにしておこう。というのは、陪審員と会員の両方をなんと呼んでよいか共通の呼称がないからである。それでは、他の公職から区別するために無限定の公職としておこう。そこでわれわれは、市民とはこのような仕方で公職に参加する者であると定めることとする」 (16)

引用が少し長くなったが、ここで言われているのは、市民の機能的定義であるといえよう。裁判への参与可能については、市民は一定の司法能力を有していることが前提になっている。また、公職への参与可能については、立法、行政、その他のポリス運営について一定の役職を担う能力があることを前提としている。つまり、この二つのことについて責任を果たすことのできる能力を有することが、市民の資格であるとアリストテレスは考えている。つまり、民主制をその内容のあるものにするためには、市民は司法能力や立法・行政能力を有することが要請されているのである。しかし、アリストテレスは、このように外に現れる能力をもつことだけが市民とは考えていない。

つまり、これらの能力を持つ市民が、それらの能力を持つ市民が、市民の資格であるの考え方には、なお内面において有徳であること、倫理的に向上しなければならないこと、これらが求められている。彼の言によってもっともポリスに貢献するのは、出身・生まれのよさやあの多さではなく、徳において優れる者が一層多くポリスに与るのである (17)。と。ここから彼は、市民は平等でなければならないと理解したと考えられる。

7 ルソーのシトワイヤン（citoyen）としての「市民」について
ギリシア・ローマの「市民」概念を最も正統的
に引き継いだとしたのは、ルソーであると考えら
れる。彼が「社会契約論」第一篇第六章の註において語るところを、聞いてみよう。「シテCitéとい
う言葉の真の意味は、近在人のあいだでは、ほと
んど完全に消失している。大多数の人は、都
会Villeをシテと、ブルジョアを市民Citoyenと考え
ている。彼らは、都会は多くの家屋からなるが、
シテは市民からなることを知らない。（略）市民cives
という称号がかつていかなる君主の臣民にせよ、
与えられたという実事を、私は読んだことがある。
古代ではマケドニア人、近在では他のいかなる国
民よりも自由であるといつもイギリス人にさ
え、この称号を与えられなかった。フランス人だ
けは、この市民という名称を使いなれている。
それは、彼らの辞典を見てわかるように、このこ
とばの真の概念をもたないからである。さもなけ
れば、このことばその資格もなく使っているの
で、不敬罪を犯すことになるだろう。」「（18）と。ル
ソーは市民Citoyenの生まれ来るところのシテCité
とは人々の倫理的結合体であると考えている。一
方、都會Villeとは貨幣と商業に基づくブルジョイ
アbourgeoisが集まるところと考えている。このよ
うに、この市民Citoyen概念を厳格とも思われるぐ
らい注意しながら定義している。

しかし、彼も言っているように、この概念は当
時においても混乱をきたしている。ここにルソー
の苦立ちを見て取るのは読み過ぎであろうか。あ
くまで彼がモデルと考えたのは、ギリシアのポリ
スといえば。そこに、彼は、自由でしかも平等
な市民が全員の利益・幸福を共同の責任において
実現するような共同体を見たのである。そして、
それを可能にするものとして、市民の「一般意志」
という概念を創出したと考えられる。（19）また、彼
は、このような共同体を人間の身体に類似した、
生命を持つ一つの組織体と考えることができると
している。生物が健康な状態にあれば、そのどの
部分が傷ついても、直ちにその痛みが脳髄に伝え
られるがゆえに、人間の身体と共同体の生命は、
全体に共通の自我であり、すべての部分の相互感
覚と内的な交感である。この交感と相互感覚がな
くると、つまり、明確な統一性が消滅し、隣接し
ている諸部分が単に併置されるに過ぎなくなれば、
人は死に、共同体は崩壊するというのである。（20）
したがって政治体は、一つの意志を持つ一つの精
神的（道徳的）存在でもある。そしてこの一般意
志はついに全体および各部分の保全と安楽（幸福）
を目指すものであり、法律の源泉をなしているが、
それは国家の全員にとって、彼らと国家に関す
る正と不正の基準である（21）と、述べている。

一般意志をより明確に考えるためには、彼がそ
れの対概念として提起している「全体意志」と比
較するのがよいと思われる。人間はある意味にお
いて、自己中心的というか利己的な部分を多く持っ
ている。それを軸に生きようとしていることを否
定することはできない。この意志のことを、ルソー
は「個別意志（特殊意志）」と言っている。そして
この個別意志（特殊意志）の総計を全体意志と呼
んだのである。これは人々の妥協のもとに生まれ
てくるものである。しかし、一方、一般意志は、
一切の妥協を排したところで成立する協同の利益、
公共の福祉だけを考慮するものである。つまり、
それは、全体意志とは次元の違うところに存在す
るものであると考えられる。したがって、一般意
志の命令は、人間の自由を制限するために、服従
させられるのではなく、「人間を自由するために服従
させるのである」（22），ということになる。一見矛
盾する命題が成立するためには、一般意志は、超
越しているように見えるけれども、実は自己の深
いところにある人間の共通の意志であることを示
していると考えなければならない。

さて、このように公共性に重きを置くルソーの
一般意志の理論の背景には、彼の人間観が深く関
わっていると思われる。

彼の人間観を明らかにするために、たとえば、
先にもあげたトマス・ホップスと比較してみよう。
彼は、人間は利己心の固まりであって、自己保存
のためなら何でもやりかねない、つまり自己の欲
望を満たすために、「人間は人間にとって狼（homo
hominis lupus）となる。このような自然状態は、
「万人の万人に対する戦い（bellum omnium contra omnes）」となる。このような人間観から、彼は論理的には首尾一貫した近代的な社会契約論を唱えたのである。このような人間観は、多くの自然法主義的像想家や啓蒙主義的な思想家に多く見られるものである。

ルソーは、しかし、ホッブズを批判して次のように述べる。「親切の念を少し持たないから人間は自然的には虚官だが、倫を知らないから不倫だが、彼は同様への奉仕を義務と思わないから常にこれを拒むか、あるいは、自分の必要とする事物に対する権利を自分がありと認める事は正当だとしても、彼が権利の故に、彼は愚かに自らを全体の唯一の所有者であると想像するか、といったようなことを結論しないようにしよう」(23)と、「人間精神の最初の最も単純な働きについて沈思した結果、私はそこで理性に先立つ二つの原理を認めうると信じる。そのうち一つはわれわれをしてその身の安全とその自己保存について、熱心な関心を持たせるものであり、もう一つはすべての感性的存在、ことわざ
われわれの同胞の誠び、または苦しむのを見ることに、本能的に嫌悪を起こさせるものである。（略）
右の二つの原理を、われわれの精神がいろいろに組み合わせたり、協力させたりすることから、自然法のすべての規則は流れ出てくるようにと思われ。」(24)と述べ、人間には、自己的生命や利益や幸福など、もっぱら自己のことだけを考える存在である、と同時に他者に対する役情の情をも抱く存在と考えている。まさに、苦しむ者の位置に自らを置いてみる感情が役情であり、「それは、各個人における自己愛の動動を中和し、種全体の相互保存に協力するものであったり、「他人が苦しんでいるのを見る場合、われわれを何の反省もなくこれを助けに赴かせ」(25)たりするものである。
決して「お前はむびたければ、むびろ、私は安全だ」(26)などとは言うものである。

「この地上にどれほど多くの悪人がいるにしても、自分の利害ばかり考えて、正直ことを、よいことに全然無感覚になっているような死せる魂の人は少ない。」とか、また「私たちは幸福になりたいと思っているばかりではない。他の人の幸福も願っている。」(27)という美しい文章が彼の著書には散見するのである。

ルソーは、人間は、本来的に自己と他者を同時に感じることができると故に、「一般意志」は可能であるとした。そして、この一般意志を持ちうる者は市民（citoyen）とし、そして、この市民（citoyen）こそがシテ（Cité）の公共性を担うのであると考えたのである。

この「一般意志」の思想は批判を受けることもあるが、次代にも豊かな思想として確実に受け継がれている。今一人をあげておこう。カントは日々、規則正しく行っていた散步の時間を削って、ルソーの「エミール」を耽読していたといわれている。彼の言う、「自分自身を、常に、例外なく当てはまるような自然法則として、対象になる、かのような原則に従って、行為しなさい」(28)との有名な提言命令は、ルソーの「一般意志」の理解の上に築かれたものであると考えられる。

8 ブルジョア（bourgeois、Bürger）としての「市民」について

ルソーがモデルと考えた市民はギリシア・アテナイの市民であった。彼らは政治的な共同体を成立させると同時に、有徳であること、つまり倫理的な向上をも義務づけられている存在であった。
その一方で、市民というものは、中世後期の市民が中央ヘーゲルがブルジョアとしての市民(29)と呼んだ一種の流れが考えられる。

この系縁にはもっとも、「市民＝Bürger」は「城（壁）Burg」の中の人という意味である。中世建築の中においても、徐々に商業が発展し、その担い手となる人びとは、封建領主の支配からの自治と自由を求めはじめ、自治権を獲得していった。そして領主の経済的、政治的な束縛、または介入を避けるために都市全体を城壁で囲った。城壁は、そこに住む人びとも軍事的にも、それ以上に、新しく生きる象徴的意味を与えたと思われる。それゆえ「城（壁）Burgの人：Bürger＝市民」
の語は誇り高きものとして感じられている。（30）しかし、「Bürger＝bourgeois」が、最初に求めたものは商工業を自由に営むことであり、そのための政治であり、軍事であった。この方向性は、上に説明したアリストテレスの観点、つまり、そこに居住し、商業や貿易、外敵からの防御、同盟はポリスにとって必要であると常市のポリスではない、という考え方方立てば、方向性の異なるものといえる。というのも、自由に商工業を営む、その原動力は、私的利益の追求、この表現が、身も蓋もないならば、自分自身の恵と才覚、冒険心への飽くなき情熱と言い換えてもよいが、基本的に個人利益伸長への関心から発するものだからである。

ここでの市民（ブルジョア）は、経済的な主体を確立し、自由に活動しようとする。ここに「経済人」としての自己を見せることができる。彼らは、自らの活動が、私的なものに基づいているとしても、言い換えれば、それが利己的であっても、社会や公的世紀に害をなすものではなく、むしろ社会や公共のためになっていると考えていた。アダム・スミスの新難をなすともいわれるマニデヴィルの「蜂の寓話」（31）はその間に間に広くあらわしている。この思想は、倫理は先にあるものではなく、結果として存在するものである、ということを表現している。

このように考えた新しい市民には、私益に基づいて自由に経済活動をすることはあたって、なら中世人が感じたような心理的障壁はないと考えられる。むしろ旧い経済体に私利的権利を賦与していた政治権利が、その封建的な制度、絶対主義でもって自由な商工業活動を抑圧するならば、市民は自由と平等の理念を普遍的な価値として立て、それを担っているのは自分たちだと、旧制度を打ち倒し、自由な経済活動のみならず、政治的権力をも手に入れとするのである。そして、それにつ成功する。これが、いわゆる市民革命（ブルジョア革命）である。

その成果として市民は種々の宣言を採択する。アメリカの「独立宣言」（1776年7月4日）、フランスの「人（homme）および市民（citoyen）の諸権利の宣言（人権宣言）」（1789年8月26日）、これらは人類史において燦然とした光をかたさお放っていると思われる。では、権利内容の一部を注意して見よう。フランス人権宣言では、第一条「人は、自由かつ権利において平等なものとして出生し、かつ生存する。」（略）、第二条は「あらゆる政治的圧制の目的は、人を消滅することのない自然権を保全することである。これらの権利は、自由・所有権・安全および圧制への抵抗である。」であるとされており、特に、第十七条は「所有権は、一つの神聖で不可侵の権利であるから、何人も適法に確認された公の必要性が明白にそれを要求する場合で、かつ事前に正当な補償の条件の下でなければ、これを奪われることがない。」とされている。アメリカ独立宣言においては、「われわれは自明の真理として、すべての人は平等に造られ、造物主によって、一定の奪いがたい天賦の権利を付与され、そのなかに生命、自由及び幸福の追求の含まれることを信ずる。」であり、直接には、「所有」や「財産」をいう言葉は出ていないが、この独立宣言に影響を与えた「ヴァジニアの権利章典」（1776年6月12日）には「（略）かかる権利とは、すなわち財産を取得所有し、幸福と安寧を追求して入手する手段を伴って、生命と自由とを享受する権利である。」ある、それゆえ、独立宣言も財産を所有する事が基本的な権利と考えている、とみることが可能である。そうであるならば、ここで注意すべきは、アメリカの「独立宣言」にも、フランスの人権宣言にも、多くの自然権にきってきりなく、私有財産の不可侵性が書き込まれているということである。

市民革命を担った新しいブルジョアは、アダム・スミスの言う、個々人はそれぞれが利己心に基づいて経済活動を行った場合でも、彼の意図はないときの目的をまっとうするよう「見せざる手」によって導かれるのだ、という有名な自由主義の経済思想の理論を踏まえ、彼らの個人的な利益を求める活動を、公の世界つまり国家において権利として公認させ、経済的な優位性を確立す
せたのである。たしかに、このブルジョア市民の自由な活動が、それまでの封建体制や絶対主義の社会や世界を根本から変えていったことは事実である。またこれまで考えられなかった豊かな生活を多くの人びとに過ごさせるようになったのも事実である。彼らの初期の時代には、後後に顕在化する様々な矛盾も、誤差の範囲であると考えられていたと思われる。

ここでいうところの市民（ブルジョア）とは、上にも述べたように「経済人」そのものであって、公共性を積極的に担おうとする、たとえば、ギリシアのポリテイア（政治的市民）とは大きく隔てて、市民（シトワイヤン）としての義務の面をできるだけ小さくしようとする。換言すれば、国家への負担をできるだけ少なくし、いわゆる「夜警国家」で良いと考えている。反対に「経済人」としての権利を人間そのものの権利として主張するようになる。したがって、これらの市民が作る、いわゆる「市民社会」は、まさに、ヘーゲルのいう「欲求の体系」ということができるであろう。しかもその欲求と欲求が出会うところは、強制や掠奪の支配するところではなく、たとえ名目的であろうと、それは自由と合意に基づいている市場というシステムであるといえよう。そして市民は、その部分に魔される必要なく、特殊な個人的利益を追求する。しかもそれは結果として、公共全体の善きに繋がるという信仰にも似た信念に裏打ちされている。これがもう一つの市民の系譜と考えられる。

9 おわりに

憲法学者の樋口陽一は現代の一側面について非常に示唆に富んだことを次のように語っている。日く、「自由な社会は、無関心でいることの自由を保障する。それは、自分自身を公共のことだからにまったり関心を寄せることこそが人間の生活を充実させる」というすぎかたちをもって人間の追求をこととすることがきわめて重要である。しかし自由な社会の一員であることが成功をもたらすための条件であり、それは、まったり無目的の生き方までが放任されるという効果を享受（hommeとしての権利を享受）するものにとどまっている。

「対立」、「公民」、「市民」特に「公民」「市民」概念を解きほぐすために、日本語の「市民」を軸に考えを進めてきたが、ギリシア・アテナイの市民（ポリテイア）、ルソーのいう市民（シトワイヤン）は正しくは「公民」と説す必要があるのではないかと考えられる。この語には、日本語としての意味もすでにあった公的な責任を負うという側面が強く表現されていると考える。因みに、福田欽一は、多くの訳書がシトワイヤンを市民としているが、彼は「公民」と訳している。

ただ、先にもあげた樋口陽一は、「論理的には『市民』より『公民』がふさわしいといえるが、一時期、『公民科』『公民教育』という名で国策に沿った説がはかれたという歴史的実態があったために、採るにはためらいがある」（34）と言っている。ここに語られている彼のためらいをおくとして、責任を負うべき「公民」、また「公民的資質」の基底について以下のように考え、本稿の締めくくりしたい。

樋口の言を借りるならば、人欲の追求ばかりに関心を向くのではなく、公共のことがから関心を寄せつづけること、ルソーに言うならば、他人の幸福をも顧ることが、公民间質の責任である。フランス人権宣言において「自由かつ権利において平等」が第一に登場するが、その項目だけを取り上げても、現代社会の実情において、決してプラスとはいえない様々な課題が存在する。それを見ると、前が苦しむのは、前の恩師が、私の所為私の責任ではない」と、うそぶくことはできない。これが公共のことがから関心を寄せつづけるということの第一である。もともとはフランスの訳で、また、そのままの形で英語にもなってい
る「Noblesse oblige」、日本語の諸辞典にも、「ノーブレッセ＝オブリージュ：高い身分、高い地位にある者をそれに応じて果たすべきながらぬ社会的責任と義務がある。端的に言うと、位高ければ徳高かれるべし。（もとの意味は、貴族その身分にふさわしく振る舞わなければならない。）」と載せられている。この真意を、現代的にアレンジすれば、「あくまで自己愛を中和・制限せよ、これが平等となった国民の義務である。」ということである。

公民の資質を養うということは、まさに「公共の福祉」の増進、発展を目指す、ということであろう。憲法用語として、「公共の福祉と人権」という問題については種々の見解があると聞くが（35）が、所有権とか財産権、つまり経済的自由権については、「公共の福祉に適合する」と憲法にも記されているように、公共の福祉によって制限される可能性と範囲が増大していると考えられている。

人欲の追求ばかりを制限することは、倫理的な規定のみならず、法的にも限界が出されていることの重みをわれわれは知らなければならない。

今朝の新聞の第一面は何であったろうか。

ソクラテスが「世にもすぐれた人よ、君はアテナイという。（略）偉大なポリス（市民国家）の一人でありながら、ただ金銭を、できるだけ多く自分のものにしてたいというようなことに気をつかっている、恥ずかしくないのか。評価や地位のことは気にしても、思慮と分別には気をつけて、たましい（いちそのもの）を、できるだけすくれたよいものにするように、心を用いることもしないというのは（36）共同体に語ったようなことではなかったのでなかなか、少なくとも筆者には思われるのだが。

（3）林大、山田卓夫編「法律類語辭語辞典（新版）」有斐閣 1998年 p.94

（4）橋口陽一「憲法という為着の一人と市民の連関と緊張の岩波書店 2009年 p.84

（5）丸山真男、加藤周一「翻訳と日本の近代」岩波書店 1998年 p.91

（6）福沢諭吉『文明論之概略』岩波書店 1995年 p.144

（7）前掲書 p.72

（8）拙著「教育における個人と共同性についての一考察」甲南大学教職教育センター年報・研究報告書2010年度 2011年 p.15

（9）アリストテレス「政治学」牛田英子訳 京都大学学術出版会 2001年 p.4 ただし、原文を補ったところがある（以下同じ）。

「原語のγῆ κοινωνία ἡ πολιτικὴ ἡ」は、山本光雄の岩波文庫版（1961年）では、「国家共同体」で訳されており、また岩田晴夫の「アリストテレスの政治思想」（岩波書店、2010年）の中では、「政治的共同体」と訳されている。両者は、ここでは、πολιτικὴ ἡ を明白に形容詞として訳している。

（10）前掲書 p.138

（11）前掲書 p.138 ここでの訳は一読して理解するのは容易ではないと思われるので、岩田晴夫の「アリストテレスの政治思想」（p.24）におけるものを、参考にあけておく。「単に生きるためにではなく、善く生きるために人びとは共同体を結成する（そうでなければ、奴隷たちや他の動物たちにもポリスがあったことだろう。）ところが、かれらは理性的選択に、したがって、幸福に、与ることができないのだから、かれらにはポリスはありえない。」

（12）前掲書 p.138

（13）前掲書 pp.140-141

（14）前掲書 p.112

（15）前掲書 p.113

（16）前掲書 p.114

（17）前掲書 p.141

（18）ルノー「社会契約論」井上幸治訳 中央公論新社 2005年 pp.225-226

（19）「一般意志」といえば「社会契約論」とみられているが、この概念の初出は「政治経済論」である。（桑原武夫論「ルソー研究 第2版」岩波書店 1968年 p.150による）

（20）ルノー「政治経済論（統治論）」（ルソーコレクショ
（「文明」所収）阪上海克訳 白水社 2012年 pp.58-59
(21) 前掲書 p.59
(22) 前掲書 p.63
(23) ルソー「人間不平等起源論」本田喜代治・平岡昇訳 岩波書店 1968年 p.64
(24) 前掲書 p.28
(25) 前掲書 p.69
(26) 前掲書 p.68
(27) ルソー「エミール（中）」今野一雄訳 岩波書店 1962年 pp.166-167
(28) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 中の “Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können.”
「道徳形而上学原論」岩波文庫：篠原英雄訳、「道徳形而上学の基礎つけ」以文社：宇都宮方明訳、「人倫の形而上学の基礎づけ」深作守文詣と種々あるが、摘訳とした。
(29) ヘーゲル「法の哲学」190節より。原文は「der Bürger (als bourgeois)」であり、ここで、彼はわざわざ、フランス語を用いている。ただ注意するべきは、ここでいうブルジョアは、マルクス主義のプロレタリア概念と、対比された意味で、階級概念としてのブルジョアではないことである。
(30) 「都市の空気は（人を）自由にする」というドイツの諺に、それを見ることができる。
(31) 原題は「The fable of the bees, or, Private Vices, public benefits」（1714年刊）で、とくに副題は「個人の悪徳は社会の利益」とも訳され、自由な人間の利己的な活動が、公共の福祉を増進するという自由主義的な経済思想を述べたものといわれている。
(32) 楠口洋一「憲法という行為－「人」－「市民」の連関と緊張－」岩波書店 2009年 pp.67-68
(33) 福田歴一「ルソー」岩波書店 2012年 p.193
(34) 楠口洋一「憲法という行為－「人」－「市民」の連関と緊張－」岩波書店 2009年 p.83
(35) 伊藤正己「憲法 第三版」弘文堂 1995年 pp.217-223
(36) プラトン「ソクラテスの弁明」田中美知太郎訳 岩波書店 1975年 p.84

2014/12/17